

PERSPECTIVES

L'histoire musulmane, dans le sens le plus large où cette expression se puisse entendre, n'a fait, en ce siècle-ci, comme objet de connaissance, que des progrès, assurément remarquables sur certains points, mais somme toute limités. Des secteurs entiers restent obscurs, que cependant une documentation assez facilement accessible permettrait d'éclairer, sinon d'une lumière intense, du moins d'une lueur propice à la mise en ordre de données solides, à la mise en place de problèmes majeurs. Il est des périodes et des régions entières qui demeurent hors du champ de l'exploration systématique, et pour lesquelles le travail primordial de collecte et de critique élémentaire des sources n'existe pas. Mais, où la lacune est plus grande encore, et beaucoup plus grave, c'est là où la recherche se sépare de l'histoire événementielle pour essayer d'atteindre les réalités fondamentales de la vie. Certains de ces trous énormes sont avoués, déplorés par les meilleurs de nos confrères naguère disparus. « L'histoire du culte musulman est encore à écrire », notait Wensinck (1). « L'histoire du commerce à l'intérieur des pays musulmans reste tout entière à écrire », déclarait Sauvaget (2). Et l'un des plus brillants historiens français d'aujourd'hui, non-arabisant, exprime à la fois son dépit et son scepticisme : « Nous ne connaissons pas l'histoire sociale de l'Islam. La connaîtrons-nous jamais ? » (3).

(1) Art. *ṣalât* dans *Handwörterbuch des Islam*, Leyde, 1941, p. 639.
(2) Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, Paris, 1943, p. 187.
(3) Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, 1949, p. 637.

A quoi bon multiplier les références, n'ayant point dessein de dresser ici un inventaire ni de dépister les causes du mal ? Les difficultés propres à l'islamologie, la jeunesse relative de cette discipline, le petit nombre de ses adeptes qualifiés justifieraient probablement un pareil retard. Ce n'est pas le point qui nous intéresse. Ce que nous aimerions à souligner au seuil de ces quelques pages, c'est le préjudice que le genre d'insuffisances ci-dessus dénoncées — et encore d'autres — occasionne aussi bien à l'islamologie elle-même qu'à l'histoire générale. De celle-ci, en effet, l'islamologie est — ou devrait être — l'une des branches maîtresses, à cause du nombre immense d'êtres humains sur qui elle porte et de la nature essentielle des problèmes auxquels elle touche — ou devrait toucher — à chaque instant. Les vides que l'on déplore amenuisent singulièrement sa part dans le réseau d'investigations et d'informations, toujours plus dense, sur lequel tente de s'édifier une connaissance valable de l'évolution de l'humanité. Sans doute l'histoire musulmane, si elle se cantonne aux voies actuellement suivies, peut-elle garder une utilité restreinte ; mais un isolement de cette sorte par rapport aux courants plus larges de la recherche, outre qu'il lui aliène à juste titre la plupart des savants non-orientalistes, menace de la dessécher elle-même et de la frapper à son tour de cette ankylose qui a précisément paralysé, pendant plusieurs siècles, les peuples qu'elle étudie.

Modestement et brièvement, l'on voudrait présenter ici quelques réflexions, dans l'espoir d'aviver l'examen historique du monde musulman par la considération de problèmes qui intéressent au premier chef l'histoire générale des « civilisations ».



Nous nous poserons cette question centrale, autour de laquelle nos observations tâcheront de s'ordonner : est-il légitime de parler de « civilisation musulmane » ? Dans quelle mesure cette notion se justifie-t-elle et peut-elle être définie ?

Les fidèles de la religion islamique ont constitué de bonne heure une masse humaine considérable, qui n'a cessé de s'accroître jusqu'à nos jours, sur un territoire de plus en plus vaste,

à peu près continu, orienté en gros dans le sens parallèle à l'équateur, mais qui déborde sensiblement d'une zone géographique déterminée (1). Cette masse appartient-elle, à travers le temps et l'espace, à une « civilisation » spécifique, du fait même de la spécificité religieuse de ses participants ? La chose est loin d'aller de soi. Dans une classification générale des civilisations historiques — il n'en existe pas de pleinement satisfaisante à ce jour — il semble bien que les critères à grande échelle ne doivent pas être de même nature uniformément. Le caractère culturel fondamental peut bien avoir été tantôt une technique matérielle, tantôt une croyance. Le critère religieux est admissible, à ce haut niveau taxinomique et pour de grandes populations, s'il fait figure de caractère prédominant, qui différencie du reste de l'humanité la foule des croyants sur une aire étendue et en toutes sortes de domaines culturels ; et cela n'est vrai que si l'influence, directe ou indirecte, de la religion en cause peut être regardée comme déterminante, non seulement sur les sentiments et sur les pensées, mais aussi sur de multiples branches de l'activité humaine, publiques et privées. En est-il ainsi de l'Islam ?

Ce ne sont pas, naturellement, les prétentions normatives tentaculaires de l'Islam classique, celui des théoriciens sévères, qui doivent nous suggérer notre réponse, mais la considération objective du réel, dont chacun sait qu'il est souvent très éloigné de se conformer à l'enseignement des docteurs. De plus, dans l'examen de cette réalité, il convient de ne pas confondre avec la profondeur ou la sincérité du sentiment religieux, ni avec le respect suffisamment exact des prescriptions rituelles, le caractère véritablement islamique de la « civilisation » étudiée. Que l'un soit fréquemment lié à l'autre, il n'y a pas pour autant concomitance nécessaire ; et, si nous voulons traiter correctement d'histoire culturelle, et non d'histoire religieuse au sens étroit, quand nous parlons de « civilisation musulmane », ce n'est point essentiellement sur la qualité de la croyance ou sur

(1) Une tentative d'interprétation générale des faits musulmans à partir de la considération du « cadre zonal » vient d'être faite par J. Célérier, dans *Hespéris*, 3e-4e trim. 1952 : suggestive sur quelques points, trop systématique le plus souvent, je ne la crois pleinement satisfaisante ni pour le géographe ni pour l'islamisant.

le degré d'observance du culte que nous avons à nous fonder, comme d'aucuns ont tendance à le faire (1), mais sur les effets que cette croyance exerce dans nombre de secteurs culturels, depuis les humbles usages matériels, jusqu'aux manifestations psycho-sociales les plus complexes ou les plus élevées.

Au premier regard, cette condition paraît satisfaite à certaines époques, dans certaines contrées : par exemple, au moyen âge, dans les pays arabes ou arabisés. Il est vrai que, même dans un cas aussi favorable, que l'on serait tenté *a priori* de considérer comme optimum, quelques précisions, qui peuvent passer pour des réserves, demandent à être formulées : des non-musulmans, en noyaux compacts, participent alors à plus d'un aspect de cette « civilisation musulmane » et y contribuent ; en contrepartie, les bédouins arabes islamisés ne subissent l'empreinte de l'Islam, dans leur mode d'existence, que d'une manière très limitée ; chez les citadins comme chez les ruraux, la religion nouvelle ne semble pas avoir eu d'effet notable sur le niveau général des techniques (sur leur diffusion dans le détail il en va autrement), en sorte que l'infrastructure matérielle, qui a souvent ailleurs une valeur taxinomique prépondérante, ne corrobore guère ici notre principe de discrimination. Et cependant, l'impact de la religion musulmane est si manifestement puissant, dans le cas que nous venons de dire, sur tant d'éléments de la culture humaine — langue, arts, littérature, morale, politique, structure et activité sociales, droit — qu'on ne saurait refuser de reconnaître là, en prenant les choses dans leur ensemble, une « civilisation » autonome, que caractérise non point au juste l'*élément*, mais le *facteur* Islam.

A l'autre extrémité de l'expérience islamique, il est bien connu que l'Islam, chez nombre de populations de couleur, noires ou jaunes, qui l'ont officiellement et sincèrement adopté, n'exerce qu'une très faible influence sur la plupart des aspects de l'existence humaine : état culturel parfois transitoire, qui peut n'être qu'un premier stade assez rapidement suivi de transformations plus profondes et plus étendues, mais qui se présente davan-

(1) Par exemple Trimingham, dont les observations sont, au demeurant, très instructives, dans son *Islam in Ethiopia*, Oxford, 1952, pp. 271-2.

tage, au cours des siècles, comme une situation en quelque sorte admise, et de longue durée. L'expression « civilisation musulmane » ne doit être appliquée à ces types de culture, pour ainsi dire marginaux, qu'avec beaucoup de réticence et de précaution. Il serait sans doute plus sage de reconnaître en eux des types mixtes, rattachés encore pour une large part à des civilisations africaines ou extrême-orientales nettement distinctes de l'Islam.

D'autres cas, moins tranchés, compliquent le problème et peuvent laisser perplexe l'observateur : celui, par exemple, des Berbères d'Afrique du Nord, dont beaucoup, demeurés berbérophones, se refusent par surcroît, malgré leur foi islamique indéniable, à entériner les normes juridiques fondamentales du statut personnel musulman. Et cependant, l'on ne saurait dire que ces gens diffèrent radicalement, par leur mode de vie et de pensée, de leurs congénères arabisés ; les divergences qui subsistent, et que le sociologue se plaît à souligner, ne suffisent pas, à ce qu'il semble, pour rejeter vers les types mixtes cette culture particulière : il est probablement plus juste de l'englober telle qu'elle est dans l'ensemble de la « civilisation musulmane », tout en relevant son caractère partiellement aberrant. Ainsi nous voyons-nous conduits, dès cette prise de position sommaire, à considérer des « degrés » dans la notion de « civilisation musulmane », à envisager à son propos une sorte d'étagement, de gradation allant d'un noyau central historico-géographique très affirmé vers des formes mitigées, et, au delà, vers des régions périphériques soumises à une franche mitoyenneté.

Comprendrons-nous à l'un des niveaux de l'étagement, en bordure sinon au sein de la « civilisation musulmane », un pays tel que la Turquie contemporaine ou, plus largement, pour le présent ou l'avenir, un Etat musulman quelconque modernisé, occidentalisé ? Il serait, je pense, prématuré d'en décider. Qui pourrait assurer qu'en dépit de toutes les laïcisations, de tous les éclatements économiques, juridiques, sociaux, l'Islam sera capable, dans la suite des temps, de recréer en quelque sorte sa spécificité agissante et de manifester à nouveau sa puissance comme facteur primordial ? S'il doit en être ainsi, une « civili-

sation musulmane » peut se perpétuer ou se refaire dans un monde transformé. Dans le cas contraire, la sauvegarde de l'Islam en tant que foi religieuse, qu'attitude morale, n'exclut pas la disparition de la « civilisation musulmane », absorbée dans un type possible de civilisation œcuménique dont le critère majeur ne serait plus du tout d'ordre religieux : l'Islam se résoudrait en une croyance personnelle ou collective qui, même affectant en profondeur les sentiments et les idées, n'aurait plus valeur taxinomique à l'échelle des grandes catégories culturelles entre lesquelles se partagera l'humanité.

Mais revenons à la « civilisation musulmane » traditionnelle, et aux « degrés » que nous avons cru, avec encore beaucoup d'imprécision, pouvoir y déceler. Ce serait une tâche importante pour l'islamologue que d'asseoir cette classification, toute provisoire et impressionniste, sur des critères définis, hiérarchisés, de la nuancer, de la rectifier au besoin, et de faire bénéficier du mode de recherche et des résultats acquis l'étude générale des civilisations, du concept même de « civilisation ». Cette entreprise ardue, mais passionnante, ne pourrait être menée à bonne fin que par une enquête objective et serrée, délivrée de tout élément apriorique ou préjudiciel. Des travaux préparatoires sont probablement nécessaires : peut-être d'assez longs travaux ; j'entends par là des monographies descriptives suffisamment poussées à des époques, dans des contrées, à des niveaux sociaux divers. Parfois sans grand intérêt apparent en elles-mêmes, elles prendraient sens et relief comme matériaux d'attente, comme analyses « horizontales » servant d'appui et de point de départ à des sondages « verticaux ». De toute manière, le repérage et la hiérarchisation des critères ne s'opèreront sur une base solide que si l'on dispose d'un inventaire assez dense et assez fouillé, plus riche en substance et plus extensif à la fois que ne sont, pour l'heure, les données élaborées par notre islamologie.

Il est certain que des analyses et des sondages de ce genre effectuent, sur les sociétés étudiées et sur les éléments de leur culture, des découpages, des dissections, qui n'échappent pas à toute critique : ils risquent d'être, au moins en partie, arbi-

traires ; et surtout, par leur nature même, ils peuvent être accusés de défigurer maintes fois le réel en le décomposant. Mais n'est-ce point le lot de toute science, la condition inéluctable du savoir ? Des précautions, seulement, sont à prendre contre une schématisation excessive ou déviée ; elles seront sévères dans notre cas. On se souviendra, comme d'un axiome, qu'aucune institution humaine n'est totalement détachable de son « contexte » qui, seul, l'éclaire et permet de l'appréhender dans le sens qu'il faut. On ne l'évaluera point dans ses manifestations externes uniquement, mais on s'efforcera d'en pénétrer l'esprit intime, d'en fixer la tonalité éminemment variable sous les mêmes gestes et les mêmes dénominations. On prendra garde que des caractères isolés, si forts, si parlants soient-ils, ne sont pas toujours aussi décisifs que des combinaisons de caractères ; et ces combinaisons sont susceptibles de varier indéfiniment.

Aussi les résultats de l'enquête que l'on préconise ne se laissent-ils pas deviner à l'avance, même à qui croit apercevoir des lignes de clivage bien dessinées. Mais il est à prévoir qu'ils feront échec, sur plus d'un point, à des assertions que l'on a tendance à regarder aujourd'hui comme des postulats. En pareille matière, le plus apparent, le plus séduisant n'est pas d'ordinaire, tant s'en faut, le meilleur. Il y a lieu de se défier des thèses simplistes. L'argument linguistique, par exemple, qui repose, effectivement, sur un phénomène considérable et facile à saisir, a bien des chances de ne plus être, sur examen, le critère majeur. Un arabisant illustre, que je vénère, écrit : « L'on ne ferait qu'exagérer l'expression d'une observation juste en disant qu'un peuple musulman a des institutions d'autant plus musulmanes que l'idiome qu'il parle est plus rapproché de la langue du Coran »(1). Est-ce bien sûr ? Pour me borner à une seule objection qui me paraît dirimante, les Persans ou les Turcs n'ont-ils pas incarné la « civilisation musulmane », au cours de leur histoire, mieux que la plupart des nomades arabophones du désert ? Le primat de la langue parlée — à distinguer, au reste, soigneusement de la

(1) Gaudefroy-Demombynes, *Les Institutions musulmanes*, 3e éd., Paris, 1946, p. 11.

langue de culture, dont le vocabulaire se diffuse séparément — ne serait-il qu'un leurre ? L'aspect idiomatique a sa valeur, certes, qui est grande ; il n'est pas nécessairement, pour ce qui nous occupe, l'aspect entre tous privilégié.

Est-il plus légitime d'envisager, comme hypothèse de travail, donc provisoire, que le degré de la « civilisation musulmane » d'un groupe varie surtout avec le degré d'application, dans les divers domaines de la vie, de la Loi musulmane telle que l'ont fixée les docteurs ? Ayons une formule plus précise : avec le degré d'application du *fiqh* ? Peut-être d'abord y aurait-il à critiquer, du point de vue sociologique, la référence à une construction idéale, parfois artificielle, plutôt qu'à des aspirations vivantes ou à des données concrètes impartialement analysées. Le *fiqh*, d'autre part, si totalitaire qu'il paraisse, est loin de recouvrir dans la réalité, du moins d'une manière décisive et ordonnée, le champ entier des activités humaines. Il avoue ses propres limites et il fait la part belle à la réglementation séculière, à la coutume locale ou à l'arbitraire en se bornant, dans de multiples matières juridiques, à des directives floues (parties du droit public et du droit pénal) ou à des admonestations de morale élémentaire (parties du droit commercial). Il existe, de plus, dans tous les domaines de la vie, bien des usages qui, liés traditionnellement à l'Islam, pendant des siècles, dans la conscience d'un grand nombre de musulmans, ne trouveraient dans le *fiqh* qu'un appui douteux ou chancelant : sur les plans artistique, vestimentaire, alimentaire, notamment, et jusqu'à des pratiques rituelles entérinées par la plus scrupuleuse orthodoxie. Enfin, le *fiqh* qui, en un sens, est si caractéristique de l'Islam classique, n'a sans doute pas pour cela, historiquement parlant, le monopole de traduire dans le réel les impératifs de la spiritualité musulmane : celle-ci lui est antérieure d'un siècle au moins, et, au cours même du moyen âge, avant que ne s'opérât une sorte de compromis durable, le mouvement mystique, par exemple, tendait à orienter le comportement de ses adeptes dans des voies très différentes de celles du *fiqh*.

Si l'on souhaitait élargir cette base étroite en recourant, non plus à la lettre, mais à l'esprit des prescriptions considérées, ou

— qui mieux est — en faisant appel à la théologie politique ou morale professée par les maîtres de l'Islam, une constatation s'imposerait : la doctrine n'est pas unifiée. Le *fiqh* lui-même, à la vérité, n'est pas un ; mais si l'on s'en tient à ses règles positives fondamentales, les divergences entre les écoles n'ont de portée sociologique que dans un nombre restreint de solutions. S'agissant, au contraire, d'enseignements plus vastes ou plus hauts, qui affectent le dogme ou qui commandent une attitude générale, les différences s'accusent, un fossé se creuse quelquefois ; des doctrines opposées s'affrontent ; une doctrine, unique en apparence, reçoit, dans des milieux ou en des temps divers, des significations divergentes. L'historien n'a pas, de toute évidence, à prendre parti entre les sectes ou les tendances ; aucune de celles qui se réclament de l'Islam n'est, pour lui, hérétique ni hors de l'Islam. Il ne leur décerne pas, pour autant, un brevet commun d'authenticité ; il n'entend pas œuvrer en faveur de leur réconciliation doctrinale, encore moins justifier, de près ou de loin, un panislamisme militant. Mais il a le devoir, tout en marquant leur part et leur place respectives dans l'évolution historique, de les tenir pour valables à égalité en tant qu'inspiratrices de la « civilisation musulmane » ou de formes variées de cette civilisation. Ce qui revient à dire qu'à nos yeux des formes culturelles variées ne correspondent pas obligatoirement à des degrés divers de la « civilisation musulmane », mais peuvent, à degré sensiblement égal d'imprégnation islamique, concrétiser des modalités disparates de l'Islam.

La prise en considération éventuelle de la doctrine musulmane comme facteur culturel ou, pour mieux dire, son assimilation, sur le plan culturel, au *facteur Islam*, suscite quelques observations complémentaires. Cette doctrine, encore rudimentaire et inorganique jusqu'à la fin du premier siècle de l'hégire, est devenue, au cours des IIe et IIIe siècles, un système très étoffé dans des directions diverses et soucieux de cohérence à l'intérieur de chaque école ou de chaque tendance explicitée. Pendant cette période féconde de formation, l'Islam est déjà — c'est incontestable — un facteur puissant ; mais ce facteur, quelque originalité qu'il possède sur certains points et dans sa

contexture d'ensemble, n'en résulte pas moins lui-même de composantes multiples, qui proviennent massivement de civilisations plus anciennes. L'Islam s'insère alors dans un processus qui le désigne, en bien des secteurs culturels, à la fois comme une cause et comme un effet : double aspect, dont la dissociation risque souvent d'être artificielle et que, d'ailleurs, l'analyse historique est loin d'avoir élucidé. Une fois achevée la grande période de formation, la doctrine, fortement constituée, déjà suffisamment diversifiée suivant les principales écoles, s'affirme davantage, tout en se ramifiant par le menu sur le tronc primitif . Sauf à l'époque contemporaine, les développements ultérieurs, quelque intérêt qu'ils pussent offrir par eux-mêmes, ont été presque tous accessoires par rapport à l'élaboration de base. Il suit de là qu'apparaissant de moins en moins, avec le temps, comme un reflet de la réalité sociale du moment, elle se prêterait mieux à ce stade secondaire qu'à ses débuts à être examinée en tant que facteur.

La tâche, cependant, s'avèrerait presque toujours bien difficile si l'on attachait au terme de « facteur » l'idée d'une relation causale stricte et nue. Il serait assurément plus profitable, plus légitime aussi, de regarder la doctrine musulmane comme un facteur, non seulement lorsqu'il lui arrive d'introduire une solution nouvelle de son cru, ou de provoquer, directement ou indirectement, une solution nouvelle, mais encore chaque fois qu'ayant intégré à son système et coloré à sa manière une solution antérieure ou étrangère, elle contribue à la faire adopter ou maintenir. Combien de pratiques, qui n'ont rien d'islamique dans le principe, ont été naturalisées musulmanes au point de devenir caractéristiques de l'Islam, grâce au soutien de l'enseignement traditionnel ! Sans doute même conviendrait-il de déborder de la doctrine musulmane enseignée par les maîtres, pour accorder valeur et attention à la conscience collective musulmane partout où celle-ci associe étroitement à l'Islam, fait dépendre de lui, en marge de la théorie officielle, telle pratique ou telle institution. La spécificité islamique d'un élément culturel pourrait bien, dans plus d'un cas, ne rien devoir à son origine, mais traduire simplement le fait que l'Islam, en l'enté-

rinant, le marque de son empreinte ou tend à se l'approprier.

Revenons maintenant à notre point de départ, quand nous soutenions la nécessité de fixer des critères taxinomiques adéquats. Quel que soit le critère majeur auquel, en définitive, on décide de se rallier, il ne résoudra pas complètement le problème à lui seul. S'il est d'une nature relativement simple (modèle : la langue), son insuffisance éclatera rapidement, et des critères annexes s'imposeront pour toute classification rationnelle. S'il est d'une nature déjà plus complexe (modèle : l'application du *fiqh*), il aura besoin lui-même de se diversifier, de se subdiviser en sous-critères, soit équivalents entre eux, soit hiérarchisés, suivant les multiples aspects de l'activité humaine que l'on se trouvera conduit à examiner. Il faut prévoir, d'un groupe à l'autre (comme dans le même groupe à des époques différentes), des associations variées de caractères, des chevauchements. Pas plus qu'entre dialectes apparentés les isoglosses ne se recouvrent parfaitement, il ne faut s'attendre à ce que les frontières coïncident exactement, pour les divers éléments culturels, entre les provinces de l'Islam. Que l'on songe seulement à la triple démarcation que constituent parfois, en des lignes qui refusent obstinément de se confondre (et le tracé linéaire n'est même pas toujours possible), le statut politique, le langage, la religion ! Un exemple notoire en est l'Irak en face de l'Iran, la langue arabe en face du persan, le sunnisme en face du chiisme imamien. Les caractères associés, réagissant ordinairement les uns sur les autres, contribuent par la variété même de leur combinaison à la différenciation culturelle des groupes, à leur *tonalité* propre, qui doit elle aussi trouver sa place dans les critères de classification.

Nous touchons ici, avec la notion d'association des caractères selon des modes variés, à un problème méthodologique de première importance : celui des « corrélations ». Rien ne saurait être plus fécond pour la connaissance générale des civilisations que l'étude des corrélations, non seulement entre tel ou tel trait de détail, mais encore et surtout entre les grandes catégories culturelles que sont les principaux secteurs de l'activité humaine. Il y aurait un intérêt considérable à établir et à préciser, dans

l'histoire des peuples musulmans, de nombreuses corrélations portant aussi bien sur la vie profane que sur la vie religieuse : la vie économique, par exemple, et ses corrélations avec l'éthique, avec le droit, avec la structure sociale et politique, voilà un sujet de recherches qui, si on le traite avec succès, ne manquera pas d'être révélateur. Bien entendu, la corrélation ne signifie pas obligatoirement relation causale (1) ; si on la définit comme une concomitance non fortuite de variations entre deux phénomènes contigus ou apparentés, elle exprime leur interdépendance, au moins partielle, sans préjuger de la nature intime de leurs rapports : dans des cas favorisés seulement elle est susceptible de se résoudre en une relation explicite de cause à effet. Une difficulté assez grave réside dans la démonstration du « non fortuit » ; car l'historien ne peut espérer, en règle générale, dresser des « tables de contingence » à la façon des statisticiens ; il est contraint de se satisfaire d'indices moins nets. Mais il doit avant tout prendre garde que la matière sur laquelle il opère est à la fois si mouvante et si complexe que les connexions qu'il y découvre, pour suggestives qu'elles soient, n'ont jamais rien d'immuable ni d'absolu (2). Les vieilles corrélations morphologiques de Cuvier elles-mêmes, qui ont fait leur preuve, ne sont pas sans limitation.

Ainsi la quête à entreprendre en vue d'estimer le degré de « civilisation musulmane » de groupes déterminés, en des périodes déterminées, conflue avec des recherches sociologiques dont toute l'histoire de la civilisation humaine ferait volontiers son profit. Pour ce qui est des peuples musulmans eux-mêmes, la comparaison de leur structure intime, spirituelle autant que matérielle, en sera, presque à coup sûr, mieux éclairée. Il est loisible d'espérer qu'une procédure de ce genre dégagera, avec plus de fermeté qu'il n'est légitime de le faire dès à présent, les « faciès principaux » de la civilisation de ces peuples (3), à des degrés de « civilisation musulmane » qui peuvent être, au reste,

(1) Voir MacIver, *Social Causation*, Boston, 1942, pp. 90 suiv.

(2) Benedict, *Patterns of Culture*, trad. fr., Paris, 1950, pp. 54-55.

(3) Sur les « faciès principaux » de la civilisation antique, voir la prise de position de H. Marrou, dans *IXe Congrès International des Sciences historiques*, Paris, 1950, t. I, *Rapports*, pp. 325-340.

aussi bien voisins que distants entre eux. Ces « faciès », susceptibles de se nuancer dans l'espace et dans le temps, se diviseront à leur tour en des types et des sous-types culturels. Et cette classification précisée pourrait bien remettre en cause, à juste titre, les délimitations entre les groupes et les sous-groupes, que des considérations souvent superficielles ont jusqu'à ce jour fait prévaloir (1).



Toutes les réflexions qui précèdent sont orientées dans le sens de la diversification, du pluralisme de l'Islam. Il y aurait encore à y ajouter l'examen des facteurs essentiels de différenciation : géographie, substrat préislamique, influences extérieures, et peut-être avant tout — mais ce point risque de demeurer perpétuellement obscur — ethnie ; leur puissance s'est exercée soit pour créer ou développer à leur manière, soit pour faire obstacle ou dévier. Dans la direction opposée, l'Islam œuvre avec force, sciemment ou non, pour unifier culturellement le plus possible les populations qui l'ont religieusement adopté : le Pèlerinage de la Mecque demeure par son principe d'unicité, malgré les différences reconnues de rites, le symbole vivant de cette vocation moniste. L'effort d'unification est, au reste, parti de centres très divers au cours de l'histoire ; il s'est manifesté tantôt avec une lente continuité, tantôt par vagues agressives et espacées. De la lutte entre ces deux courants contraires, vers le différencié ou vers l'homogène, résulte, dans un équilibre parfois instable, l'état culturel — à ne pas confondre avec

(1) Il ne paraît pas absurde non plus de s'efforcer d'introduire dans une pareille étude une notation chiffrée, qu'une représentation graphique accompagnerait. L'appréciation des caractères et de leur combinaison peut revêtir, au moins schématiquement, une forme numérique ; et l'on imagine volontiers qu'un barême de coefficients, pourvu qu'il fût assez riche et assez nuancé, fournirait un instrument de travail utile pour « tester », au point de vue qui nous intéresse, les groupes historiques musulmans. Besogne évidemment très délicate, à cause des lacunes fatales et des incertitudes de notre documentation sur le passé, et qui serait par là même illusoire ou dangereuse dans certains cas, mais qui est susceptible, sans doute, de rendre ailleurs de bons services, si la cotation demeure volontairement souple, l'interprétation prudente et modérée. La quantification, comme toujours dans les sciences humaines, est admissible comme procédé de clarification, comme instrument pour des investigations ultérieures plus minutieuses ou plus développées, nullement comme une fin en soi.

la situation politique, en dépit de corrélations évidentes — des peuples musulmans. En d'excellentes notations, un spécialiste éminent, traitant de l'art de l'Islam, souligne son « unité indéniable », en même temps que sa diversité ; peut-être seulement sommes-nous en droit de souhaiter que les « caractères communs » de cet art et leur « air de famille » cessent un jour, par des méthodes d'investigation appropriées, de « s'évanouir à l'analyse », comme ce savant semble le déplorer (1).

Plus qu'à la recherche aléatoire de « caractères communs » dans tel ou tel élément culturel à travers l'histoire musulmane, on trouverait avantage à l'étude des grands *problèmes culturels communs* de cette histoire. Il est, en effet, de ces problèmes communs, sinon à tous les peuples musulmans, du moins à ceux qui ont témoigné incontestablement, depuis le moyen âge, d'un haut degré de « civilisation musulmane » : ce qui ne veut pas dire, à tous les instants, de « civilisation » tout court. La ligne évolutive générale de leur activité culturelle, abstraction faite même de l'élément Islam, est fort semblable ; le rythme, surtout, de ce déroulement est très concordant, à de légers décalages près (la pensée, par exemple, demeure originale en Espagne, au XIIe siècle, quand elle ne l'est déjà plus guère en Orient). A une période archaïque de transformation, dont nous apprécions mal la cadence en bien des contrées, succède un épanouissement sur plusieurs siècles, sans hâte ni lenteur excessives : évolution que je qualifierais volontiers d'« horotélique », en empruntant ce terme à la paléontologie (2). Puis, aux longs siècles de stagnation qui ont suivi s'appliquerait le concept de « bradytélie », tandis que serait évidemment « tachytélique » l'évolution accélérée, la révolution que le monde musulman subit de nos jours sous le choc de l'Occident. La description de ces phases gagnerait à être précisée sous bien des angles, notamment au regard des « corrélations », dont nous avons dit un mot ci-dessus, entre les divers éléments culturels. Et l'on pourrait inférer de là des vues d'ensemble, contribution à toute

(1) G. Marçais, *L'Art de l'Islam*, Paris, 1946, pp. 5-6, 13.
(2) Gaylord Simpson, *Rythme et Modalités de l'Evolution*, Paris, 1950, chap. IV.

théorie future sur les facteurs et les modalités d'évolution du genre humain.

Il existe, à la vérité, quelques aspects de la « civilisation musulmane », surtout dans les domaines de la pensée et de l'art, dont le développement a été scruté, d'une manière admirable, depuis trois-quarts de siècle, par des islamisants de grande classe. Ces dernières années illustrent, sur certains points, la continuation brillante de cet effort ; notre connaissance des balbutiements et des premières grandes constructions de la doctrine juridique est renouvelée, par exemple, depuis peu grâce à un ouvrage magistral (1). Mais, comme d'autres aspects essentiels de la civilisation demeurent en friche, ces découvertes ne reçoivent par leur plein effet. Le tableau évolutif des sociétés musulmanes, aux époques d'initiation et d'épanouissement, accuse des vides considérables, qui ne facilitent pas l'étude des connexions. A plus forte raison sommes-nous démunis pour la longue période bradytélique, moins attirante d'ordinaire pour les chercheurs. Et cependant, que de questions se posent à son propos ! Le processus et les motifs d'engourdissement d'une civilisation constituent par eux-mêmes des problèmes historiques fondamentaux.

On ne saurait, d'ailleurs, en fait d'histoire culturelle, se contenter sans plus de la notion sommaire d'engourdissement ou de stagnation. Il n'y a jamais immobilité totale, mais variation très faible et d'une extrême lenteur. L'Islam n'échappe pas à cette loi ; il serait bon d'en percevoir en lui les modalités d'application. Déjà ankylosé, il a connu encore quelques changements et nouveautés en certains de ses aspects : modifications politiques et militaires, développement des confréries, évolution artistique, et, pour citer au hasard un petit nombre de phénomènes concrets, extension de l'usage des armes à feu et du café, adoption de celui du thé. La force d'expansion religieuse, au moins sur les non-monothéistes, n'était aucunement brisée. La grandeur politique, une certaine floraison d'art et

(1) Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950. Plus modestement, mais dans le même sens sur certains points, mon article paru dans *Al-Andalus* de la même année.

la maturité de pensée de quelques historiens remarquables ont pu se concilier, quelques siècles durant, avec une incapacité manifeste de renouvellement, de progrès véritable, dans l'ordre des techniques, des sciences, de la littérature ou de la haute spiritualité intellectuelle : l'empire ottoman est le digne héritier de Byzance sous ce rapport. Non que l'intelligence fût endormie ; non que l'artisanat lui-même, si conservateur, ne s'essayât, de temps à autre, à faire du neuf : Léon L'Africain décrit comment, dans les souks du Caire, au commencement du XVIe siècle, on prisait et récompensait les chefs-d'œuvre originaux (1) ; mais on est fondé à dire des peuples musulmans d'alors, en reprenant une jolie formule, qu'« ils tournaient en spirale horizontale autour de leurs techniques » ; il en était de même de leur pensée. On sait bien aujourd'hui que le « détail qui prolifère » caractérise les civilisations qui piétinent et ne se dépassent pas (2).

Cette absence de dépassement de soi que nous appelons stagnation ou ankylose, il faut qu'on recherche ce qui l'explique dans l'histoire de l'Islam. A défaut de résultats sûrs, qu'il est téméraire d'escompter, on doit pouvoir du moins prétendre à des hypothèses d'une probabilité honorable, assises sur de multiples recoupements. Il sera sans doute nécessaire, tout en se gardant d'extrapolations périlleuses, de confronter sur ce chapitre les faits musulmans aux faits analogues dans les sociétés étrangères. Des sortes de tables de présence et d'absence aideront à éliminer de prétendus facteurs, à mettre l'accent sur de très probables déterminants (3). Déterminants complexes, et combinés entre eux, j'imagine. Chemin faisant, seront passés au crible du réel toutes ces tentatives générales d'explication causale de l'histoire qui ont cours, avec des fortunes diverses, dans notre monde occidental. Si l'historien se défie de la pré-

(1) Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, éd. Schefer, t. III, Paris, 1898, pp. 375-6. L'exemple burlesque fourni à la suite est symptomatique d'un esprit décadent.

(2) Leroi-Gourhan, *Milieu et Techniques*, Paris, 1945, p. 341. L'image du mouvement en spirale est empruntée à Bergson.

(3) Ceci n'implique pas de prise de position sur le probabilisme des événements historiques, sur lequel voir R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, 1938, et P. Vendryès, *De la probabilité en histoire*, Paris, 1952.

sentation trop absolue qui en est faite, il doit néanmoins loyalement leur « donner leur chance », en établissant la mesure, dans son domaine, de leur applicabilité. En dehors de toute idée préconçue, il est au moins un phénomène général dont la présence ou l'absence est toujours hautement significative : l'« emprunt ». Aucune histoire culturelle ne se prête mieux à son étude que celle des peuples musulmans. A l'aspect positif des premiers temps (1) et de l'époque contemporaine (2) s'oppose l'aspect négatif de la période bradytélique. L'emprunt est un puissant facteur évolutif, soit qu'il renforce soit qu'il disloque la structure intime de l'emprunteur. L'inaptitude à emprunter, par inassimilation involontaire ou par refus, pose, de son côté, un problème psycho-social, dont l'examen entraîne au cœur des forces vives qui commandent l'évolution.

Robert Brunschvig
(Bordeaux)

(1) On en trouvera une synthèse brève et instructive sous la plume de Levi Della Vida, dans *The Crozer Quarterly*, juil. 1944.

(2) Sur l'époque contemporaine, on lira avec profit les réflexions pénétrantes d'H. A. R. Gibb, dans *Cahiers de l'Orient contemporain*, 1er trim. 1951.